

**RELIGIÃO EM DECLÍNIO NO BRASIL? UM BALANÇO
SOCIOANTROPOLÓGICO SOBRE A MOBILIDADE RELIGIOSA
BRASILEIRA NO INÍCIO DO SÉCULO XXI COMO CONTRAPONTO AO
PARADIGMA CLÁSSICO DA SECULARIZAÇÃO**

***DECLINE OF THE RELIGION IN BRAZIL? A SOCIO-ANTHROPOLOGICAL
BALANCE ABOUT THE BRAZILIAN RELIGIOUS MOBILITY IN THE
BEGINNING OF THE XXI CENTURY AS COUNTERPOINT TO THE
CLASSICAL PARADIGM OF THE SECULARIZATION***

Douglas Alessandro Souza Santos¹

José Lucas da Silva²

RESUMO

A série histórica dos censos demográficos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 1940 até os anos 2000 apresenta-nos uma mobilidade religiosa acentuada e heterogênea. Apoiando-nos em autores como Almeida, Montero e Pierucci, buscaremos apontar para as principais dinâmicas de tal fenômeno. Objetivando o lugar da religião no mundo contemporâneo relacionaremos os dados censitários atuais com nossas críticas às teses clássicas da secularização através da interlocução com Luckmann, Hervieu-Léger e Brandão. Vemos na "tese suave" da secularização maior aplicabilidade, em especial em contextos extraeuropeus. Usaremos da metáfora de butinagem religiosa proposta por Edio Soares no caso de religiosidades não institucionalizadas ao analisarmos um recorte de campo.

PALAVRAS-CHAVE: secularização; religião e modernidade; mobilidade religiosa; transito religioso;

ABSTRACT

The historical series of demographic census by the Brazilian Institute of Geography and Statistics (IBGE) from 1940 until 2000 show a high and heterogeneous religious movement. Regarding Ronaldo Almeida, Paula Monteiro e Flavio Pierucci contributions, we aim point to the main dynamics of this phenomenon. In the sake to explain the position of the religion nowadays we want to compare those data with our critics of the classic theory about secularization through authors as Thomas Luckmann, Danièle Hervieu-Léger and Carlos Rodrigues Brandão. We find at the "soft thesis" of secularization a larger applicability especially for the contexts out of europe. Using Elio Soares' metaphor of "butinagem religiosa" for non-institutional religions we could analyse parts of the field work.

KEYWORDS: secularization; religion and modernity; religious mobility; religious transit;

¹ Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. E-mail: douglas_b7v@hotmail.com

² Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. E-mail: joselucasdasilva89@gmail.com

INTRODUÇÃO

Não é de hoje que as Ciências Sociais, principalmente as da religião, têm refletido acerca do *paradigma da secularização* (BOBINEAU e TANK-STORPER, 2011, pg. 68). Desde o nascimento da sociologia, por exemplo, no contexto marcado por uma série de mudanças que proporcionaram o advento da condição conhecida como moderna no ocidente, a crença no fim das religiões foi maciça. Algumas questões, em meio às mais diversas levantadas naquele contexto, ganhavam destaque nas análises dos especialistas: teria a religião espaço na condição moderna da sociedade ocidental? O sagrado resistiria ao modo racional moderno e seria ainda capaz de responder satisfatoriamente as suas questões? Tudo levava a crer que não.

No entanto, décadas e décadas após a estipulação da tese da secularização, o que se pode constatar nas sociedades ocidentais ditas *modernas* é que, contrariando as afirmações contidas nas previsões clássicas, a experiência religiosa continua viva mesmo que submersa em características próprias da modernidade. Como ficará claro no decorrer do texto, trataremos de algumas dessas características reflexivas da modernidade (BECK, 2009,2011) com especificidades locais brasileiras, que evidenciarão que, opostamente ao que designa a tese da secularização, a religião não se extingue, mas se reconfigura.

Para tanto, na observância de duas características em específico, pluralização e privatização, tomaremos o fenômeno da mobilidade religiosa brasileira para um balanço teórico a partir de intelectuais das ciências sociais como premissa que confirma tal afirmação.

Inegavelmente, a mobilidade religiosa se constrói como uma questão privilegiada para as disciplinas que se voltam à pluralidade e a convivência cultural no contexto brasileiro. Duas visões destas questões, uma a partir da antropologia e outra da sociologia, nos colocam frente a uma problemática importante que vem do final do século passado: talvez o campo religioso (BOURDIEU, 2004) brasileiro não seja mais tão definível e de fronteiras tão demarcadas quanto se acreditava até o último quartel do século XX. Ronaldo Almeida e Paula Montero, ao se debruçarem sobre dados recentes sobre a mobilidade religiosa, chegam em propostas de investigação muito semelhantes às de Flávio Pierucci ao analisar o Censo 2010 do IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - (ALMEIDA, 2004, 2010; ALMEIDA; MONTERO, 2001; PIERUCCI, 2004). Para estes autores o acumulado de conhecimento, até então sobre as várias manifestações religiosas, permitiria pensarmos em um cenário plural, mas de fronteiras bem definidas. O que, de certa forma, justificaria o clima de convivência institucional relativamente pacífico, mas que, na prática, se mostra tumultuado e fortemente clivado por questões de classe e de intolerância

religiosa³. No entanto, hoje, a interpenetração religiosa via fluxo de fiéis se mostra destoante do que os dados descreviam anteriormente. A partir dos trabalhos com as pesquisas mais recentes, sobretudo o de 2010⁴, isso fica ainda mais evidente. Ao se afirmar que as pessoas estão mudando de direção em suas novas opções religiosas temos uma plataforma que nos permite questionar e tencionar o dado empírico de diversas formas.

Almeida, escrevendo sobre a questão, apontava para uma realidade relevante.

Pesquisas realizadas no município de São Paulo, em 1995 (Pierucci e Prandi, 1996, p. 262)⁵, e em microrregiões urbanas de todo o Brasil, em 1998 (Almeida e Montero, 2001), chegaram a um mesmo resultado que confirma a transformação do campo religioso: Uma em cada quatro pessoas mudou de religião. Em um recente *survey* realizado pelo Centro de Estudos da Metrópole (CEM), na RMSP no primeiro semestre de 2003, nada menos do que uma em cada três pessoas já havia mudado de religião (ALMEIDA, 2004, p. 17).

Neste processo, chamava à atenção 1) o aumento da população neopentecostal no Brasil, 2) a alteração das características societárias da população religiosa afro brasileira que se distancia de seu padrão "clássico" - sendo agora de expressiva participação de caucasianos(as) e classe média não localizada nas periferias⁶-, 3) a diminuição dos católicos em números absolutos, e 4) o aumento dos *sem religião* – grupo que recebe uma atenção cada vez maior por parte dos pesquisadores. Em relação ao último caso, já se tem dados que dão conta de apontá-los como um dos grupos com maior vivência religiosa em sua experiência cotidiana, apesar do aparente paradoxo com a categoria na qual se inserem censitariamente.

Olhando, portanto, para tais dados, o presente artigo buscará responder as seguintes questões: estaria a religião em declínio ou seu cenário em constante processo de reconfiguração? Caminha a religião rumo ao desaparecimento ou à outras formas e roupagens?

SECULARIZAÇÃO: FIM DA RELIGIÃO?

Fundamentados na clássica tese da secularização muitos cientistas sociais acreditavam que com a modernidade e o avanço da ciência e da técnica a dimensão religiosa haveria de ser totalmente suprimida e superada, não sendo exagero dizer extirpada e renegada.

³Uma importante discussão feita sobre estas características de convivência e imbricamento convivente com disputas e conflitos no campo religioso é feita por Liana Trindade ao analisar a influência do pensamento hermético nas tradições populares brasileiras. Em nossa referência (TRINDADE, 2000).

⁴Censo demográfico IBGE 2010. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2011. <http://www.ibge.gov.br/home/>. Acesso em, v. 9, p. 2013, 2010.

⁵PIERUCCI, Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996

⁶ Este perfil vem se aplicando cada vez mais as populações outrora tradicionais nas religiões de matriz africana.

O projeto da modernidade não só previa o fim do religioso – a ser percebido posteriormente como uma sombra de eras longínquas – como postulava que, uma vez moderno, o homem racional fundamentaria suas ações de modo a descaracterizar todo resquício de experiência religiosa possível. Em outras palavras, o destino humano estaria traçado a “[...] viver numa época indiferente a Deus e aos profetas.” (WEBER, 2010, pg. 48)

Esse tipo de postura parecia tendência nas mais variadas correntes de pensamento de toda uma época. Em *A Gaia Ciência*, por exemplo, o filósofo alemão Friedrich Nietzsche já apontava para o que chamava de *libertação de Deus*

De fato, nós filósofos, ‘espíritos livres’, sabendo que ‘o antigo Deus está morto’, sentimo-nos iluminados como por uma nova aurora; o nosso coração transborda de gratidão, de espanto, de pressentimento e de expectativa... eis que enfim, mesmo se não está claro, o horizonte de novo parece livre [...] talvez jamais tenha existido tanto ‘mar aberto’ (NIETZSCHE, 2006, p.343).

Marx, em *O Capital*, escrevia sobre o caminho que permitiria a dissolução da religião

O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as condições práticas das atividades cotidianas do homem representem, normalmente, relações racionais claras entre os homens e entre estes e a natureza. A estrutura [...] do processo da produção material, só pode desprender-se do seu véu nebuloso e místico, no dia em que for obra de homens livremente associados, submetida a seu controle consciente e planejado (MARX, 1980, p.88).

Mas é Max Weber, intelectual alemão, que anos mais tarde daria a este sentimento maior notoriedade com o que chamava de *Entzauberung der Welt*, comumente traduzido por “desencantamento do mundo”, que como apontava, desde a propagação da ética judaica de “ação no mundo” encaminhava a experiência religiosa para longe da ultrapassada forma irracional de experiência da magia, debandando em limite na religiosidade do protestantismo puritano, calvinista. Embora tenha sido sempre “[...] avesso a previsões fechadas com pretensão nomológica no formato teleológico-hegeliano do gênero filosofia da história” (PIERUCCI, 1998), é a partir de sua construção teórica que o termo *secularização* se expande.

Assim, como aponta Zepeda (2009, p. 131), duas abordagens acerca da *secularização*, então, tomam forma: a “tese dura ou forte da secularização”, que previa, por meio de um caminho lento, o fim da religião, e a por nós defendida “tese suave da secularização” que, apesar de acreditar em diversas modificações das religiões na *modernidade*, vê sua existência como parte integrante da

própria humanidade do homem (LUCKMANN, 1987, p. 23-31).

Poderíamos falar, numa perspectiva de “forte secularização”, de que a religião chegou ao fim? O que se constata é que, apesar de cada vez mais os comportamentos e atitudes, e mesmo as instituições sociais, serem pinceladas por normas seculares a permanência do religioso é incontestável.

Não se pode negar, é claro, que a relação da modernidade com o religioso é caracterizada pelo conflito entre a percepção religiosa de mundo, carregada de símbolos e liturgias sacras, com as múltiplas esferas sociais, regidas por normas e princípios seculares, também chamadas de *esferas profanas* (WEBER, 2002; BECK, 2009). As instituições e as diversas áreas que conformam as sociedades ditas modernas, aos poucos se autonomizam do religioso, caminhando à secularização.

Paradoxalmente, frente a tal autonomização, os grupos religiosos tradicionais com suas visões de mundo “encantadas” se levantam contra determinados valores da modernidade concebendo a sociedade moderna como secularizada, reorganizando-se então em torno de uma nova forma de experiência religiosa.

Certamente, o equilíbrio de tal tensão é o que não leva à extinção da religião, assim, a constatação de que a mesma tenha se tornado irrelevante e sem importância no mundo moderno é jogada por terra nos meandros desta balança. É exatamente sobre esta questão que Hervieu-Léger (2008) discorre ao apontar que as sociedades modernas são marcadas por um paradoxo no campo religioso. A modernidade, ao mesmo tempo em que *seculariza* suavemente a religião, tirando seu prestígio e o status de controladora das coisas mundanas como era feito nos séculos anteriores, cria determinadas vias de acesso para que essa mesma religião recrie novas formas de religiosidade. Portanto, ao contrário do que afirmava a teoria dura da secularização, até então muito creditada, a religião continuaria acalorada na contemporaneidade, porém, em novas formas de organização, em casos de *reconfiguração*. Seria um erro apontar para a extinção do religioso, uma vez que este tem a capacidade de se transformar, se deslocar e se reconfigurar (SANCHIS, 2001).

Como aponta Renato Ortiz, secularização não implicaria necessariamente o desaparecimento da experiência religiosa, escreve

[...] o advento da sociedade industrial não implica o desaparecimento da religião, mas o declínio de sua centralidade enquanto forma e instrumento hegemônicos de organização social. Ou seja, o processo de secularização confina a esfera de sua atuação, a limites mais estreitos, mas não a apaga enquanto fenômeno social. [...] Na verdade, a modernidade desloca, sem eliminá-lo, o lugar que ocupava nas sociedades passadas (ORTIZ, 2001, p.62).

PLURALIZAÇÃO E PRIVATIZAÇÃO

Mas ao passo em que a discussão avança outra questão passa a existir: como se dá, então, tal *reconfiguração*? Como escreveu Flávio Antônio Pierucci (2004, p.19), sabe-se que na mesma proporção em que este processo de reconfiguração caminha, aspectos da modernidade, como as questões da pluralização e privatização, passam a marcar neste jogo de tensão, o *modus operandi* religioso. Embora o referido autor seja defensor ferrenho da tese “dura de secularização”, Pierucci ajuda-nos a compreender como tais características modernas influenciam a experiência religiosa. Conquanto sejam várias, por ocasião da discussão sobre a mobilidade religiosa brasileira, discutiremos somente sobre as duas especificadas acima.

Num primeiro momento a crença religiosa, agora como consequência de um processo de diferenciação institucional, se pluraliza em oferta, vendida como um produto numa espécie de mercado religioso (BERGER, 2004). Além disso, a religião deixa de ser imposta socialmente passando à vida privada. Como pontua Luckmann

[...] a partir do momento em que a religião é definida como uma “questão privada”, o indivíduo pode escolher na coleção das significações “últimas” como bem lhe aprouver – guiado unicamente por preferências que são determinadas por sua biografia social (LUCKMANN, 1987, p. 99).

Sobre estes dois pilares, trataremos da mobilidade religiosa brasileira.

SENTIDO DA MOBILIDADE RELIGIOSA NO BRASIL NO ÚLTIMO QUARTEL DO SÉCULO XX

As medições sobre a realidade social religiosa brasileira são recentes, em relação a idade do país, datando do começo das atividades do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas. Até o século XIX a percepção usual sobre a pertença religiosa não chamava muita atenção devido a força com que as identidades religiosas se colocavam no cenário. Vinculadas diretamente às ondas migratórias e as constituições dos vários povos brasileiros (RIBEIRO, 1995), as religiões seguiam muito mais uma tendência *étnica* (PIEURUCCI, 2006, p.114) em suas constituições do que propriamente uma dinâmica de contato cultural. Na medida em que a urbanização avançava histórica e territorialmente Brasil à dentro, dão-se os primeiros processos de diferenciação cultural das religiões, seus imbricamentos, conflitos em arena pública e intercâmbio, o que de fato marcará a mobilidade como fenômeno consoante à privatização e pluralização religiosas. O exemplo que primordialmente nos vem à mente é o da Umbanda como religião que se fixará sobre um tripé

sociocultural sendo, ao mesmo tempo, resistência cultural e abertura de novas possibilidades, gerando não só discurso, na chave foucaultiana, como também liturgia e teologia de suas bases religiosas. Seria uma religião de um povo transplantado, os africanos escravizados, que resultariam num novo povo, os brasileiros sem laços de ancestralidade com a metrópole ou a África, tão forte quanto teriam os protestantes do sul do país ou os filhos de fé do candomblé e de batuques que se fixaram por todo a antiga área de cultivo de cana-de-açúcar e café.

Ao mesmo tempo, é interessante notar a forma como as culturas nipônicas e árabes foram incorporadas à realidade cultural nacional. Ao passo em que a onda pós 1980, de indústria cultural, trará via consumo todo um imaginário japonês transportado pelos *games*, *animes*, *mangás* etc., sua matriz religiosa será incorporada, ou ao menos percebida pela narrativa científica, junto aos movimentos de bricolagem religiosa com forte presença neo-esotérica e da Nova Era sem ligação tão estreita com este universo de consumo. O mesmo acontecerá com a cultura árabe. Reclusa em suas áreas de sociabilidade em famílias turcas, sírias e ademais, serão presença registrada em grandes centros pela rede do comércio, uma das grandes áreas históricas de atuação desta população no país. As *fés* árabes, que não se reduzem ao islamismo e mesmo nele são plurais, começam a se manifestar publicamente e atrair atenção da academia com mais força. Para se ter uma dimensão de como, mesmo com as ressalvas feitas, os impactos desta população influenciam no imaginário social brasileiro: os Budistas e os de fé oriental aparecem, respectivamente, como sendo 254.870 (0,15% da população) e 181.579 (0,11%), acompanhados pelos islâmicos com 0,01 % da população, perfazendo 18.592 brasileiros e brasileiras.

Nos anos 1980 do século XX os censos começam a desenhar uma nova realidade que pode ser resumida em três pontos principais: a) a queda vegetativa e total dos cristãos católicos; b) o aumento vertiginoso dos evangélicos pentecostais; c) de maneira tímida, mas progressiva, o crescimento dos sem religião.

Hoje podemos afirmar que, de fato, há uma bibliografia que discute o que se poder ler sobre esta crescente mobilidade e mesmo estudos abordando o tema por outras chaves disciplinares como a teologia, a estatística e a geografia. Entraremos pela dinâmica do sentido das experiências e quais foram as principais rotas desta migração. Por uma questão de recorte e fôlego não será possível uma extensa revisão dos dados em si de maneira que ressaltaremos pontos chaves mais emblemáticos do fenômeno. Pelo mesmo motivo, mas também por uma questão de solidez quanto à leitura, optaremos por trabalhos no limiar do século passado chegando ao início do século XXI.

Cabe uma ressalva antes de passarmos frontalmente aos dados. Flávio Pierucci em "Bye,Bye Brasil" faz uma extensa discussão sobre a variabilidade das pertencas. Na tabela à frente (PIERUCCI, 2004, pág. 20) o autor sintetizou os dados de maior visibilidade mutacional de forma que adotaremos a nomenclaturas adotadas por ele. Há, sim, uma importante diferenciação entre os

cristãos protestantes e suas subdivisões pelas categorias censitárias. Mas, por uma questão de observância da escolha do autor optaremos por mantê-la da forma como está, generalizante.

Tabela 1 – Religiões do Brasil de 1940 a 2000, em porcentagem

Religião	1940	1950	1960	1970	1980	1991	2000
Católicos	95,2	93,7	93,1	91,1	89,2	83,3	73,8
Evangélicos	2,6	3,4	4,0	5,8	6,6	9,0	15,4
Outras religiões	1,9	2,4	2,4	2,3	2,5	2,9	3,5
Sem religião	0,2	0,5	0,5	0,8	1,6	4,8	7,3
TOTAL (*)	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

(*) Não inclui religião não declarada e não determinada.

Fonte: IBGE, Censos demográficos.

Fica visível aqui a *tendência* de que se mantivesse a leitura da hegemonia católica no sentimento de pertença da população. Até os anos 2000 os católicos eram com tranquilidade pelo menos 2/3 da população. A partir dos anos 2000 esta tendência se inverte ressaltando a importância do recorte de localização. Nos estados do Rio de Janeiro e de Rondônia este índice já beira 50% da população apenas. De certa forma dando razão às "teses duras" da secularização, o declínio das religiões se apresentariam como fragoroso.

Além do Rio de Janeiro, também em Rondônia os católicos estão reduzidos a pouco mais de 57%, e no Espírito Santo, Roraima e Goiás já estão na dezena dos 60%. Em todos esses Estados, mas também no Amazonas, Acre e Tocantins, as perdas católicas da última década foram bem grandes, para não dizer fragorosas. Resulta disso que quando distribuídos pelos Estados da Federação, os números encontrados pelo censo 2000 nos dizem que, num bom número deles, o ocaso há muito anunciado, mas sempre adiado, do catolicismo como religião historicamente majoritária está se aproximando a passos largos (PIERUCCI, 2004, 21).

Convém notar outro dado impactante. O aumento dos evangélicos em números absolutos e relativos, aliado a sua mudança societária. Tradicionalmente se constatava que os afro-brasileiros pela sua constituição material histórica estariam entre aqueles situados na base da pirâmide social brasileira quando não estivessem a margem dela. Operando a partir de *cluster*, Ronaldo Almeida (ALMEIDA, 2009) identifica na Região Metropolitana de São Paulo que o grupo formado pelos

evangélicos pentecostais figura massivamente nos estratos sociais mais basilares. Dividindo a população em grupos determinados por variáveis teremos a seguinte apresentação dos dados:

Evangélicos neo pentecostais	Afro-brasileiros	Grupos
18,2 ⁶	0,3	1
16,8	0,3	2
16,2	0,4	3
14,9	0,4	4
13,2	0,5	5
11,7	0,6	6
7,6	0,3	7
4,3	0,2	8
2,3	0,2	9
4,6	0,2	10
12,9	4	TOTAL

Fonte: Censo Demográfico IBGE 2000, elaboração CEPID-FAPESP/Centro de Estudos da Metrópole(CEM)/Cebrap,2003

Mobilidade Religiosa	Católicos	Evangélicos	Outras	Sem religião
1940-50	-1,5	0,8	0,5	0,3
1950-60	-0,6	0,6	0	0
1960-70	-2	1,8	0	0
1970-80	-1,9	0,8	-0,1	0,6
1980-90	-5,9	2,4	0,4	2,6
1990-2000	-10	6,4	0,6	2,5
Total	-21,9	12,8	1,4	6,2

Tabela 2

Existe uma importante etnografia feita por Denise dos Santos Rodrigues (RODRIGUES, 2012) no Rio de Janeiro, que vale a pena ser conferida. Tanto pelo teor dos dados qualitativos que traz como pelos sem religiões configurarem 15% da população do estado e 7,3% da população nacional. No entanto, dentro deste universo, apontará a autora para a quantidade de possibilidades

de significação da experiência religiosa que se desenvolvem a partir do momento em que se rompe com a religião informada e conformada institucionalmente e se adota um tal poder pessoal de religião.

Legou-se a contemporaneidade a possibilidade de utilizar o potencial emancipador da modernidade, em relação à consciência de si e do mundo, para que se formulasse, através de contatos e experiências, uma forma pessoalizada e individual de se lidar com os referenciais simbólicos, místicos, culturais e normativos das religiões. A busca pelo sentido, caso seja esta a busca que se empreende na jornada religiosa, não residiria mais nas instituições e dogmas religiosos, mas sim nas experiências e buscas individuais. Parece-nos que Carlos Alberto Steil tem a mesma visão quando define o que seria pluralismo religioso

O pluralismo religioso é um fenômeno moderno que tem sua origem na ruptura do monopólio de uma religião como a igreja oficial de uma determinada sociedade¹. Um monopólio que é quebrado tanto pelo avanço da “razão secular”², que se impõe através das ciências positivas, quanto pela diversificação do campo religioso, que resulta do rompimento da relação orgânica entre Estado e religião. Assim, a perda de um aparato estatal, que lhe garantia a reprodução social e a exclusividade, introduziu uma transformação estrutural que redefine o papel da religião na modernidade. Deste ponto de vista, a pluralidade de religiões e de interpretações do mundo atestam antes uma condição estrutural da religião nas sociedades modernas, do que um retorno ao passado. Na medida em que a religião deixa de ser fundante do social, enquanto sua base ou forma de organização, ela permite a emergência de diferentes grupos religiosos que irão atuar no nível da cultura e do conhecimento (STEIL, 2001, p.115).

O indivíduo agora experimenta outra relação com a normatividade institucional, que antes lhe constrangia a uma determinada vivência religiosa podendo agora, caso entenda isso como o que deve ser feito, manifestar a vida religiosa que melhor se encaixe em suas perspectivas e biografia, não estando mais sujeito as determinações de seu contexto de criação. Pode, por exemplo, o indivíduo soteropolitano, através das devidas mediações e contatos, ter práticas e realizar cultos *asatru*⁷, frequentar sessões de terapia psicanalítica, ser estudante de sociologia, participar ativamente de alguma fraternidade de cunho espiritualista, ou mesmo ocultista, sem que este trânsito gere um paradoxo interno nas suas convicções nem gere represálias para si dos grupos com os quais se relaciona neste movimento. Com a secularização das instituições pôde o indivíduo desfrutar de uma caminhada única, guiado pelo caráter privativo, pessoal e, dependendo das variáveis, solitária/solidária em direção às manifestações metafísicas no campo pluralizado de possibilidades.

⁷Reavivamento dos cultos pagãos nórdicos.

COMO LIDAR COM HARE KRISNAS NUMA FEIJOADA?

Numa de nossas experiências de campo em Araraquara-SP nos detivemos sobre um caso bem particular. Um rapaz vegetariano e observante de práticas *yogues* também era *abiã*⁸ num *ilê*⁹ de candomblé. Assim, em sua vida cotidiana tinha a prática de não se alimentar de carne e mantinha um profundo respeito pela vida animal como um dogma religioso. Quando atuava em rituais do candomblé, em que sua performance ritual como *ogã*¹⁰ exigia que sacrificasse algum animal ou partilhasse de alguma refeição específica, o fazia. Em uma festa de Ogum, marcada pelo oferecimento de uma “muito bem servida” feijoada, numa prática oposta ao vegetarianismo, achava-se comendo. Quando perguntado como ele organizava tudo isto, ele nos respondeu dizendo que ao respeitar a vida animal num culto e admitir o sacrifício, e até mesmo se alimentar em outro, isto contribui para tornar a sacralidade da vida animal *ainda mais forte*. Ali deixava claro entender a contradição, embora fosse algo que, na medida do possível, ele tentava negociar dentro dos cultos ou internamente, mesmo que em momentos como o daquela festa via-se obrigado por força do ritual e da sua especificidade no culto do orixá Ogum a partilhar da refeição. Apesar de concordar com contradições entre as práticas, estas, além de não concorrerem limitantemente entre si, ainda potencializavam a experiência da dieta alimentar vegetariana na forma como organiza privativamente sua vida religiosa. Existe, como ele indica, uma determinada questão interna sobre o consumo de carne, mas que no final das contas serve para uma finalidade maior do que a que uma visão de mundo proporciona.

Edio Soares (SOARES; DROZ; GEZ, 2012) e Carlos Rodrigues Brandão (BRANDÃO, 1994) apontaram indícios interessantes de serem investigados nesta toada. Oferecendo elementos metodológicos para lidar com o campo, no método etnográfico, apontado como a melhor forma de coleta de dados e aliados à reflexão sobre os dados demográficos, se deram a apreender fenômenos conformados como os mostrados acima. Nossa hipótese de trabalho, na deles baseada, é que ocorria ali uma modalidade que vai além da simples mobilidade religiosa, o trânsito religioso, entendido como “a ação dos indivíduos no sentido de moldar a sua própria religião, apropriando-se de fragmentos e de elementos provenientes de diversos sistemas religiosos” (ORO, 1997, p. 17). Na leitura da construção dos argumentos, podemos concluir que nosso informante faz algo parecido com isto.

⁸Abiã: iniciante numa casa de candomblé. Não foi iniciado internamente ao culto, lhe sendo vedado uma série de saberes e de direitos, mas que tem vida ativa nos rituais e trabalhos cotidianos.

⁹Literalmente “casa do axé”. Casa de trabalho religioso. Terreiro.

¹⁰Cargo daquele que não recebe santo. Em geral são os tocadores de atabaques e outros instrumentos. Responsáveis por boa parte do trabalho manual e braçal dentro da divisão sexual do trabalho nos ritos.

Ao estabelecer um referencial (sacralidade da vida) e apontar *formas* de respeitar e lidar com este referencial (vegetarianismo/sacrifício ritual/refeição ritual), numa espécie de *bricoleur* lévi-straussiano, une elementos dispares e conflitantes num determinado momento para fazer falar (LATOUR, 2002) uma segunda ordem de sentido não anteriormente dadas. Esperamos que em momento posterior de sistematização e análise deste campo específico possamos oferecer mais dados sobre os motivos deste trânsito e o porquê de se expor a esta experiência particular.

Sobre o trânsito religioso, uma outra definição é oferecida por Carlos Rodrigues Brandão.

[...] pode articular (de acordo, não esquecer, como uma lógica afetiva sempre pessoal e pessoalmente biográfica), não apenas sistemas religiosos confessionais compatíveis, mas sistemas de sentido convergentes, situados em campos simbólicos que o próprio sujeito reconhece como diferentes, mas que, nele, sujeito do trabalho purificador através da energia, do mistério e da mística, fazem mais do que apenas: "sentido". Criam um todo holístico e provisoriamente perfeito e acabado. Assim, um cristianismo cósmico não-confessional associa-se em mim a um ecologismo místico (em que pessoalmente aproximo "o meio divino" de Teilhard de Chardin a uma compreensão "Gaia" do universo, e de mim mesmo nele). Ambos articulam-se com uma crescente adesão à crença de que o destino do ser está mais em uma longa viagem espiritual purificadora e cármica (algo entre alguma vertente do budismo e outra do espiritismo kardecista) do que um momento decisivo de "juízo divino" e destino definitivo, mas ao sentido dele, não tanto na astrologia, mas em algo próximo ao I Ching. E isto se completa com uma adesão difusa a um socialismo suave, vizinho a um anarquismo amoroso, cujas raízes em mim mesmo, neste momento, nada possuem de incoerente com a prática profissional da antropologia e com uma concepção "do outro" fundada em sua vocação relativista (BRANDÃO, 1994, p. 33).

Chamou-nos à atenção as escolhas verbais que Brandão faz, se referindo ao trabalho de Luís Eduardo Soares¹¹ e a sua própria biografia e representação, como por exemplo "transumância" ou quando discute o advérbio de tempo de que deve sempre se fazer presente para dar a noção e sensação de que o trânsito não é a finalidade de uma jornada espiritual, eventualmente religiosa, outrossim a *própria* experiência espiritual (BRANDÃO, 1994). É emblemática a inversão quando utiliza a máxima de algumas experiências místicas cristãs quando afirma que "não sou eu quem vivo, mas Cristo que vive em mim". Ao inverter este polo de negação da sua experiência pessoal como algo a ser posto em segundo plano para que a execução da vontade e diretriz divina venham a ser feitas o místico cristão, como Santa Teresa nas moradas ou castelos internos, opera colocando o sujeito da experiência como foco e não mais o externo (macrocósmico) que se revela, epifanicamente, no pessoal (microcósmico). Seguindo uma velha máxima humanista: o homem é a medida das coisas. A hierofania pode não se dar no espaço a ser sacralizado para que o grupo tenha

¹¹Presente em nossa bibliografia como (SOARES, 1989)

condição de estabelecer limites cosmológicos. Pedindo licença para utilizá-lo fora de seu contexto analítico, as sociedades de concepções cosmológicas tradicionais, lemos em Mircea Eliade uma poderosa contribuição para abarcar num modelo explicativo qual é esta relação que o sujeito transitivo opera em sua experiência diferencial com a experiência tradicional.

Temos, pois, de considerar uma sequência de concepções religiosas e imagens cosmológicas que são solidárias e se articulam num “sistema”, ao qual se pode chamar de “sistema do Mundo” das sociedades tradicionais: (a) um lugar sagrado constitui uma rotura na homogeneidade do espaço; (b) essa rotura é simbolizada por uma “abertura”, pela qual se tornou possível a passagem de uma região cósmica a outra (do Céu à Terra e vice-versa; da Terra para o mundo inferior); (c) à comunicação com o Céu é expressa indiferentemente por certo número de imagens referentes todas elas ao *Axismundi*: pilar (cf. a *universaliscolumna*), escada (cf. a escada de Jacó), montanha, árvore, cipós etc.; (d) em torno desse eixo cósmico estende-se o “Mundo” (“nosso mundo”) – logo, o eixo encontra-se “ao meio”, no “umbigo da Terra”, é o Centro do Mundo (ELIADE, 1992, p. 24–25).

Desta forma uma experiência amorfa e caótica carente de organização para se tornar relacional, porque inteligível, busca construir, com o *axi mundi* no centro da aldeia, algo em torno do que toda a vida social e religiosa goze de um centro doador de sentido. Temos a significação total da experiência coletiva em torno do estabelecimento do sentido e do significado. Já na experiência contemporânea temos uma espécie de *axis hominis* colocando o sentido em prol de uma vivência única, polêmica, aparentemente incomunicável e, também aparentemente, mais potente.

O movimento análogo a este parece acontecer com Brandão e com os místicos ecológicos de Eduardo Soares. Não carecendo subir pela escada de Jericó estariam eles “vagando” pelo mundo com segurança já que erigiram em si o *axis mundi*. Para eles não haveria diferenças de métodos nem de resultado. Salvo engano o que está em jogo é a mesma experiência. Sem uma noção de absoluto não há como reduzir algo a “completamente viável” ou “totalmente inútil”. Tudo é válido quando se está em busca de algo que mesmo não tendo nome pode-se sentir chamado por ele. Tudo é válido quando se está na busca pelo *sentido*.

Num diálogo com Luc Ferry, André Comte-Sponville nos oferece uma orientação interessante sobre a busca do sentido na existência humana. Para Comte-Sponville um materialista sensível, mas não permissivo, as premissas metafísicas do sentido não estariam em *algum lugar*. Não seria um Éden ou Graal buscável que após uma epopeia pessoal seria restituído ou atribuído. Justamente a fórmula da pergunta “o que é e como atingimos o sentido da vida?” limita sua resolução epistemologicamente, e claro, terá efeitos num nível ontológico. Fundado numa ontologia calcada na *sabedoria da presença* oporá esta premissa a *sentido como ausência*. (COMTE-

SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 277–279). Ensina Comte-Sponville que

O sentido nunca está aí, nunca presente, nunca é dado. Não está onde estou, mas aonde vou; não o que somos, mas o que fazemos ou que nos faz.

Metafisicamente, isso é prenhe de consequências. Se não há sentido que seja do outro, o sentido da vida outra coisa não pode ser que a vida. Isso não deixa alternativa: se a vida tem um sentido, falando de forma absoluta, seu sentido só pode ser a morte. É o que nos fada à religião, se a morte é outra vida. Ou ao absurdo, se não passa de um nada. À tristeza? Acho que não. O absurdo só é triste para quem busca um sentido. Para quem se contenta sem habitar o real, amá-lo, transformá-lo, se puder, o absurdo seria antes o próprio gosto da felicidade. Talvez só se tenha opção ente Pascal e Camus. Isso fala bastante da grandeza de um e de outro (COMTE-SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 278).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos clássicos de nossa literatura, em especial neste que, de certa maneira, não deixa de ser um etnógrafo, vemos em *Grandes Sertões: Veredas* uma passagem emblemática que, nos parece, descreve um fenômeno semelhante ao que viemos trabalhando até aqui. Ao analisar no início do século passado o sertanejo do interior Guimarães Rosa nos mune para poder enxergar algo mais umbilical que necessariamente novo nesta vivência rizomática (DELEUZE; GUATTARI, 2000) de nossos sujeitos de interesse.

Hem? Hem? O que mais penso, testo e explico: todo-o mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. *Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue.* Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo. Muita gente não me aprova, acham que lei de Deus é privilégios, invariável. E eu! Bofe! Detesto! O que sou? – o que faço, que quero, muito curial. E em cara de todos faço, executado. Eu não tresmalho.

Olhe: tem uma preta, Maria Leôncia, longe daqui não mora, as rezas dela afamam muita virtude de poder. Pois a ela pago, todo mês – encomenda de rezar por mim um terço, todo santo dia, e, nos domingos, um rosário. Vale, se vale. Minha mulher não vê mal nisso. E estou, já mandei recado para uma outra, do Vau-Vau, uma IzinaCalanga, para vir aqui, ouvi de que reza também com grandes meremerências, vou efetuar com ela trato igual. Quero punhado dessas, me defendendo em Deus, reunidas de mim em volta... Chagas de Cristo! (ROSA, 2001).

As trajetórias declinantes das religiões na entrada do século XXI indicam alguns caminhos que devemos tomar. A religião realmente passa por dificuldades, no entanto o sentimento religioso e as religiões não se encontram em tantas dificuldades passando algumas por momentos melhores hoje do que em momentos mais "encantados" da história. Tentativas de reduzir a experiência religiosa enquanto experiência humana a um tipo hegemônico de religião não se mostra prática nem do ponto de vista sociológico, nem do ponto de vista humano. Acontece que o paradigma que se impõe às disciplinas interessadas nas religiões precisa recusar aceites fáceis de incorporações mal consideradas de normas, percursos e destinos das Religiões do Livro e da Palavra como modelo para se pensar todas as outras. Pierucci dizia que a sociologia da religião no Brasil sempre foi uma sociologia do declínio do catolicismo no Brasil, Carlos Rodrigues Brandão nos provoca sobre a crise das instituições tradicionais doadoras de sentido. Impõe-se uma questão de método. Edio Soares nos provoca, neste sentido, a fazer uma antropologia das religiões, mas a-religiosa, sem trazer transplantadas para nossas análises e reflexões conceitos importados dos jargões teológicos. A noção de conversão, por exemplo, se encontra num limiar hoje que muito provavelmente não dá conta destas transformações que viemos elaborando. A *vision paulinienne* pode ser que não dê conta de explicar movimentos complexos como os das fés desinstitucionalizadas. Ronaldo Almeida e Paula Montero alertaram para as ciladas de simplesmente tentar entender o novo pelo prisma do velho. Tudo isto oferece uma noção ampla de campos a serem explorados pelas mais diversas disciplinas e formas de se abordar o dado empírico. O que está em causa não são tão somente nossas respostas, mas talvez as nossas perguntas. Acreditamos que a questão se funde tanto na epistemologia que busca construir quanto para as ontologias que entendemos perceber. Precisamos, de certo modo, colocar nossos clássicos sobre seus próprios pés.

Émile Durkheim nos provoca a não fazer da ciência máquina de guerra contra a religião, e o que podemos sintetizar de todo este exercício a que nos propomos é de não fazer da religião máquina de guerra contra a ciência. Karl Marx, em uma de suas vulgatas mais conhecidas, proclama que a religião é o ópio do povo. Pois bem, numa provocação, colocamos a questão de pensarmos se o *povo* não seria o ópio da ciência da religião hoje. Nietzsche ensinou que Deus estaria morto. Perguntamos: Deus ou o monopólio sobre esta experiência existencial e por demais concreta para o homem?

O futuro de uma ilusão, hoje, é bastante promissor.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo. Religião em transição. *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: Antropologia*. ANPOCS, p. 367–405. São Paulo (SP), 2010.
- _____. Religião na metrópole paulista. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 19, n. 56, p. 15–27. São Paulo (SP), 2004.
- ALMEIDA, Ronaldo; MAFRA, Clara. Pluralismo religioso e espaço metropolitano. *Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo (SP): Terceiro Nome, 2009.
- ALMEIDA, Ronaldo, MONTERO, Paula. *Trânsito religioso no Brasil*. São Paulo em perspectiva, v. 15, n. 3, p. 92–100. São Paulo (SP), 2001.
- BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo (SP): Editora 34, 2011.
- _____. *El Diospersonal: la individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*. Barcelona-ESP: Paidós, 2009. Sem tradução no país.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo (SP): Paulus, 2004.
- BOBINEAU, Olivier., TANK-STORPER, Sébastien. *Sociologia das Religiões*. São Paulo (SP): Edições Loyola, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro (RJ): Bertrand Brasil, 2004.
- BRANDÃO, Carlos. Rodrigues. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: *Misticismo e novas religiões*, p. 23-41. Petrópolis (RJ): Vozes, 1994.
- COMTE-SPONVILLE, André.; FERRY, Luc. *A sabedoria dos modernos: dez questões para o nosso tempo*. São Paulo, (SP): Martins Fontes, 1999.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. A religião despedaçada: reflexões prévias sobre a modernidade religiosa. In: *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2008, p. 31-56.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix.. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo (SP): Editora 34, 2000.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: A essência das religiões*. São Paulo (SP): Martins Fontes, 1992.
- LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru (SP): EDUSC, 2002.
- LUCKMANN, Thomas. *Social Reconstruction of Transcendence, Secularization and Religion: The Persistent Tension*. Lausanne, 1987.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. 6. ed. Rio de Janeiro (RJ): Civilização Brasileira.1980.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo (SP): Martins Fontes, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo (SP): Martin Claret.2006

ORO, Ari Pedro. Modernas formas de crer. *Revista Eclesiástica Brasileira*, p. 52–53. Brasília (DF): 1997.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre Religião e Globalização.*Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.16, n. 47, p.59-74. São Paulo (SP), 2001.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. *Novos Estudos - CEBRAP*, n. 75, p. 111–127, 2006.

_____. “Bye,bye, Brasil”: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 17–28. São Paulo (SP),2004.

_____.Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido.In:*Revista brasileira de Ciências Sociais*. vol. 13 n.37. São Paulo (SP),1998.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo(SP): Hucitec, 1996.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo (SP): Companhia das Letras, 1995. (Estudos de antropologia da civilização).

RODRIGUES, Denise dos Santos. Religiosos sem igreja: um mergulho na categoria censitária dos sem religião. *Revista de Estudos da Religião*, p. 31–56, São Paulo (SP): 2007.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: Veredas*. 19. ed., 2. impr. ed. Rio de Janeiro (RJ): Ed. Nova Fronteira. 2001.

SANCHIS, Pierre.Desencanto e formas contemporâneas do religioso.*Revista Ciências Sociais e Religião*, v. 3, n.3, p.27-43. Porto Alegre (RS): 2001.

SOARES, Edio.; DROZ, Yvan; GEZ, Yonatan. Butinagem religiosa: a importância de metáfora para pensar o religioso. In: *A religião no espaço público*, p. 111–138. São Paulo (SP). Terceiro nome. 2012.

SOARES, Luís Eduardo. Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. In:Sinais dos tempos, tradições religiosas. Cadernos do ISER, v. nº 22, n. 121-144. Rio de Janeiro (RJ). 1989

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. *Cienciassociales y religión*. Porto Alegre, RS. Vol. 3, n. 3 (oct. 2001), p. 115-129, 2001.

TRINDADE, Liana. *Conflitos sociais e magia*. São Paulo (SP): Editora Hucitec: Terceira Margem. 2000.

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo (SP): Editora Cultrix. 2010.

Recebido em 30/04/2016

Aprovado em 25/07/2016